44e ANNÉE (5e série) N° 8 24 FÉVRIER 1927

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Quelques années avant la guerre, j'avais lu, avec intérêt et non sans émoi, un in-8e d'un jésuite allemand, dont le titre m'échappe. Il y soutenait cette thèse : « La mort *réelle* ne coïncide pas nécessairement avec la mort *apparente*. » Il en tirait des conséquences d'ordre pratique : la prudence qui détournera de toute inhumation précipitée, et surtout la facilité pour le prêtre de donner l'absolution sous condition en cas de mort subite.

Je crois me rappeler que l'auteur en question, s'appuyant sur des principes d'ordre physiologique, émettait la possibilité d'absoudre ainsi *plusieurs heures* après la mort apparente.

Ne vous semble-t-il pas que ces considérations mériteraient quelque attention plus générale de la part des confrères ? Ne serait-il pas indiqué, en outre, que les fidèles en soient avertis discrètement, sous une forme ou sous une autre, sans risquer de favoriser ici ou là la tendance à appeler le prêtre trop tard ?

Pour moi, permettez-moi cet aveu : la conviction que cette lecture m'a laissée dans l'esprit, m'a rendu très large dans la circonstance. C'est peut-être pourquoi la conduite de certains confrères me décourage et me navre. J'ai perdu naguère un parent terrassé par une mort subite. Or, M. le Curé ne s'est pas présenté : « A quoi bon ? » Et il y avait cinq minutes de parcours ! Je suis convaincu d'ailleurs que M. le Curé est d'une bonne foi incontestable. Puisse-t-il, et d'autres s'il y en a, être éclairé là-dessus par l'obligeant *Ami* !

R. — Le livre que vous avez lu est sans doute *La Mort réelle et la Mort apparente et leurs rapports avec l'administration des sacrements*, par le R. P. J.-B. Ferreres, S. J. (espagnol), traduction française par J.-B. Geniesse, in-8o de 466 p., Paris, Beauchesne (1906).

La question que vous soulevez est, comme vous le dites, bien digne de retenir l'attention de nos confrères. L'*Ami* en a déjà parlé, du reste, et à plusieurs reprises. Veuillez vous reporter aux années 1901, p. 593 ; 1906, p. 62, avec les observations du Dr D'Halluin, p. 187 ; 1907, p. 1113 ; 1908, p. 536 (lettre de M. Geniesse).

Depuis cette époque, la question n'a guère fait de progrès, et si l'*Ami* veut bien aujourd'hui ne pas se contenter de renvoyer aux articles signalés, c'est que la thèse de Ferreres a trouvé de nouveaux adversaires.

I. — LA THÈSE NÉGATIVE a été récemment résumée en ces termes par le R. P. Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. v, p. 498 (cf. *Ami* 1926, p. 466-467) :

« Plusieurs savants et même des théologiens ont accueilli favorablement l'opinion qui veut que la mort n'arrive réellement qu'après la mort apparente, de telle sorte que l'homme vit encore, même après avoir rendu le dernier soupir. Et la raison, disent-ils, est que l'âme ne quitte point le corps, tant que vivent encore dans le corps de multiples cellules. Or, même après la mort apparente, une véritable vie se constate encore dans les cellules.

« Cette opinion est réfutée par le P. Lépicier, comme contraire au sens commun des hommes, contraire à l'Ecriture et à l'enseignement ecclésiastique : partout, en effet, on affirme que l'homme est réellement mort, aussitôt qu'il a rendu le dernier soupir.

« Et il ne suffit pas d'objecter que certaines cellules gardent encore les fonctions vitales : il faudrait prouver que cette vie est l'effet de l'âme humaine dans le corps. Or, aucun fait ne permet d'opiner en ce sens.

« Mais, en accordant même, sans la concéder, cette hypothèse, l'extrême-onction conférée en ces conditions n'aurait aucune valeur.

« En effet, la matière des sacrements, pour être valide, doit être telle dans la commune estimation des hommes. Ainsi, dans l'Eucharistie, une masse de farine et d'eau non cuite, bien que chimiquement semblable au pain, est une matière invalide, parce que, dans l'estimation commune des hommes, elle ne peut être dite du pain. De même, dans le cas présent, pour assurer la validité de l'Extrême-Onction, le malade doit pouvoir être dit *vivant*, afin d'assurer la signification sacramentelle relative à la guérison du corps, l'Extrême-Onction étant ordonnée à la guérison et du corps et de l'âme. Or, quand l'homme a expiré, il ne peut plus être dit vivant selon le langage reçu ; la guérison corporelle ne peut plus être signifiée par l'onction. Ainsi, même si l'âme exerce encore sa présence dans l'une ou l'autre cellule, l'homme ne demeure cependant plus dans la condition de la vie humaine ; il se trouve déjà en dehors de notre monde, et le temps de sa mort doit être compté à partir de son dernier soupir. Et par là, même en admettant l'hypothèse que l'âme subsisterait encore en quelque partie de l'organisme, le sacrement serait invalide. En d'autres termes, il n'y aurait plus de sujet capable de recevoir l'Extrême-Onction, puisque ce sujet doit être un homme existant encore dans la condition de la vie humaine, et non pas déjà placé en dehors de notre monde. *A fortiori*, cet homme ne serait plus apte à recevoir la Pénitence, qui suppose en celui qui la reçoit quelques actes humains, actes qui ne peuvent même plus se concevoir en celui qui est dit avoir rendu l'âme.

« Nous conclurons donc avec l'illustre auteur : « Dans ces conjonctures, l'opinion que nous combattons ne nous semble pas assez démontrée pour pouvoir être enseignée d'une façon certaine dans sa généralité. Bien plus, lorsqu'ils croient pouvoir encore conférer l'absolution ou l'Extrême-Onction à quelqu'un qui, apparemment, vient de mourir, les prêtres devront se souvenir qu'il est de leur devoir et de leur devoir grave d'avertir les assistants qu'ils n'ont con-

féré les sacrements que sous la condition que le mort apparent vivait encore. Ils doivent également avertir les assistants de faire en sorte, pour eux, pour leurs conjoints et pour leurs parents, que les sacrements leur soient administrés avant la mort, tant qu'ils sont encore apparemment en vie, pour ne pas être exposés à quitter cette vie sans avoir reçu les sacrements. » (Lépicier, *Tract. De Sacramentis in communi*, p. 268).

Nous n'avons pas sous la main le traité *De Sacramentis in communi* de Mgr Lépicier ; mais il semble bien que toute l'argumentation rapportée par le P. Hugon, qui la fait sienne, repose avant tout sur une question de mots. L'Ecriture, l'Eglise, le sens commun conçoivent l'instant du dernier soupir comme le moment de la mort. Personne n'en disconvient. Mais cette formule générale : *rendre le dernier soupir* n'est qu'une expression imagée pour signifier : *mourir*. Cette façon populaire de s'exprimer laisse totalement intacte la question purement scientifique de la distinction entre la mort réelle et la mort apparente.

Et nous ne pensons pas qu'on puisse bâtir sur une base aussi fragile un argument sérieux contre la possibilité d'administrer validement un sacrement à un mort simplement apparent. En dépit de toutes les arguties, ce mort apparent est en réalité un vivant destitué de ses sens, et le cas du sacrement administré au malade destitué de sens est un cas classique. Que ce malade, destitué de sens, soit de plus *peut-être* mort, cela n'ajoute qu'un élément nouveau, déjà prévu par les théologiens dans l'administration des sacrements *sous condition*.

II. — Et c'est bien de principes théologiques universellement admis que se recommande, avant tout, LA THÈSE AFFIRMATIVE proposée par Ferreres-Geniesse. Les auteurs commencent par rappeler l'obligation de baptiser les fœtus et les nouveaux-nés que l'on croit avec quelque probabilité dans l'état de mort apparente : « Tous les théologiens admettent que, si le fœtus ou le nouveau-né vit *probablement*, il doit être baptisé *sous condition* » Ainsi Busenbaum : « Si *dubium* sit an infans vivat, baptizandus est sub conditione. » *(De Baptismo*, dub. IV, resol. 4). Et Gury ajoute : « Hinc recte censent generatim theologi *omnes* fœtus abortivos semper esse baptizandos sub conditione *si vivant* » *(Theologia moralis*, t. II, n. 247). Et S. Alphonse explique la pensée des auteurs qui préconisent en ce cas le refus du baptême : il ne peut être question, dans leur pensée, que du baptême conféré *absolument ;* mais le baptême sous condition doit être conféré *(Theologia moralis* l. VI, n. 124). Et Ballerini-Palmieri, d'une manière très catégorique, affirme : « Et quidem *absolute* baptizandi omnes fœtus sunt, si dant signum vitæ ; *conditionate*, si non præbent » *(Theologia moralis*, t. IV, n. 751). Suivent des considérations médico-physiologiques sur la persistance de la vie chez les fœtus et chez les enfants que l'on croit généralement morts. Et comme conclusion pratique : « *baptiser immédiatement tout fœtus et tout nouveau-né, morts en apparence, pourvu qu'ils ne présentent pas de signes indiscutables de corruption* » (p. 49).

Un terrain solide est ainsi théologiquement préparé pour la question « *de l'administration des sacrements aux adultes probablement vivants, quoique se trouvant en état de mort apparente* » (p. 61). On pose en principe qu'il y a « possibilité de sauver, moyennant l'administration des sacrements, l'âme des adultes apparemment morts » (p. 61). Il est en effet certain que, s'ils sont encore vivants, et possèdent les dispositions intérieures nécessaires, quand bien même ils paraîtraient extérieurement tout à fait morts, ils sont capables de recevoir quelques sacrements ; et que la réception de ces sacrements peut, en certains cas déterminés, procurer leur salut éternel. Laissons de côté le cas de l'adulte non baptisé, pour ne retenir que celui du chrétien adulte et pécheur. Si ce chrétien, non encore pardonné, « tombe dans cet état de mort apparente, ayant la douleur d'attrition, ou la concevant tandis qu'il se trouve dans cet état, il pourra avec probabilité recevoir validement le sacrement de pénitence et se sauver... Tout chrétien adulte en état de mort apparente peut recevoir validement le sacrement de l'Extrême-Onction et, s'il a la douleur d'attrition ou l'a eue avant de tomber en cet état, les péchés graves qu'il pourrait avoir commis lui seront certainement pardonnés : en effet, quoique l'homme doive tâcher d'être en état de grâce pour recevoir ce sacrement, parce qu'il est un sacrement *des vivants*, cependant c'est une doctrine commune et certaine parmi les théologiens que, si le moribond n'a pu se confesser ni produire un acte de *contrition*, pourvu qu'il ait l'*attrition*, ce sacrement effacera les péchés mortels » (p. 63). « Qu'il soit possible que l'un de ces individus, apparemment morts, puisse avoir conçu la douleur de ses péchés au moment même où il s'est vu frappé de l'attaque qui l'a privé de ses sens, cela est de toute évidence ; et il est pareillement possible qu'un homme qui semble entièrement mort, sans pouls, sans respiration, etc., ait intérieurement l'intelligence claire, et par conséquent puisse encore, dans ces conditions, concevoir la douleur de ses propres péchés. Cela, dit Ballerini-Palmieri, t. V, n. 861, n'est pas si rare » (p. 64).

De ce principe théologique découle une conclusion, communément admise par les auteurs : *Aussi longtemps que l'on peut concevoir un doute* RAISONNABLE, *si petit soit-il, si l'homme est vivant ou mort, on peut et on doit lui administrer les sacrements* (p. 67). De nombreuses citations empruntées aux meilleurs moralistes, il résulte, dit Ferreres, « que tous les théologiens admettent comme *principes certains :* 1° qu'en cas d'extrême nécessité, on doit administrer les sacrements, quand bien même la probabilité de leur validité serait *très légère ;* 2° que si la matière certainement valide fait défaut, on doit en employer une douteuse ; ce qui s'entend aussi de toutes les autres conditions essentielles » (p. 74). Et il fait de cette doctrine l'application suivante :

« Donc, l'on peut et l'on doit administrer les sacrements aux individus qui *probablement* vivent encore, malgré que l'opinion vulgaire les croit morts, et cela même dans le cas où la probabilité qu'ils vivent encore est *douteuse* ou *très légère* et *peu fondée,* et malgré qu'une telle probabilité se fonde *sur l'estimation d'autrui* et non sur la nôtre » (p. 75).

III. — Jusqu'ici, plein accord. Reste LA QUESTION DE FAIT. La mort simplement apparente peut-elle se produire ? Se produit-elle en réalité ? Se produit-elle dans tous les cas ? La parole est maintenant aux médecins.

1. Que la mort puisse être simplement *apparente,* le cœur continuant cependant à fonctionner, la chose est possible, est certaine, et l'on peut en citer de multiples cas. Voici la théorie de cette possibilité physiologique :

« La suppression absolue de l'une des trois fonctions essentielles à la vie commune (fonctions du cerveau, du cœur, des poumons, simultanément nécessaires pour assurer la vie de l'organisme entier) entraîne promptement l'arrêt des autres et la mort de l'ensemble. Cette suppression radicale est parfois remplacée par un simple affaissement de l'une de ces fonctions, qui en rend à nos yeux la persistance inappréciable. En pareil cas, les autres activités vitales peuvent continuer à se dérouler et à temoigner par là du maintien de la vie ; mais dans certains autres, elles se dépriment à leur tour sous l'effet neutralisant de la défection précédente, et répandent un silence trompeur sur l'économie tout entière. C'est la *mort apparente.*

« Toutes les manifestations ordinaires de la vie ont fait place désormais à une invincible torpeur ; le malade est plongé dans un sommeil profond, assez semblable à celui des animaux hibernants ; il se montre insensible à des excitants énergiques ; ses parois thoraciques sont immobiles ; les pulsations radiales ont disparu et les battements du cœur paraissent eux-mêmes anéantis. Les états morbides qui peuvent de cette façon simuler plus ou moins exactement la mort sont assez variés ; on conçoit qu'ils auront leur siège dans chacun des appareils nécessaires à l'harmonie commune, et qu'on devra par conséquent trouver à la mort apparente une origine cardiaque, cérébrale et pulmonaire.

« *a)* La plus habituelle et la plus commune de ces origines est la *syncope.* Ce mot est alors employé pour désigner, non plus l'arrêt intégral des mouvements cardiaques, mais une situation caractérisée par une faiblesse et un éloignement plus ou moins prononcé de ces contractions, où le pouls cesse d'être perçu pour un temps dans les artères, et pendant laquelle les battements mêmes du cœur ne peuvent plus être saisis, péniblement encore, que par l'auscultation précordiale. On a cru longtemps que l'arrêt de la circulation était complet pendant ces obscurcissements passagers de son activité centrale. Bouchut a montré que, dans les syncopes les plus graves, les bruits du cœur persistent faibles, rares, difficiles à entendre, mais pourtant perceptibles pour une oreille attentive. La conséquence de ce ralentissement circulatoire n'en est pas moins d'affaiblir à leur tour les actes de la respiration et de l'innervation, au point que ces fonctions ont l'air d'être également anéanties. Dans la syncope, l'état plus ou moins complet de mort apparente est donc la règle ; et c'est ce dont tous les médecins, et même tous les gens du monde, ont eu certainement plus d'une fois l'occasion de s'apercevoir.

« *b)* Dans les diverses akinésies encéphaliques, il n'est pas aussi indispensable que les poumons et le cœur imitent le cerveau, et que la chute de leurs fonctions s'ajoute à celle des mouvements généraux de la connaissance... Mais il peut arriver, principalement chez les hystériques, dans des accès d'extase ou de léthargie, qu'une syncope plus accentuée accompagne les autres phénomènes de dépression, et qu'ainsi toutes les manifestations vitales paraissant suspendues, il y ait apparence de mort. On cite des accès de ce genre qui ont duré plusieurs jours, et il faut observer que des contractures musculaires, en se joignant aux précédents symptômes, accréditeraient encore plus l'erreur, en simulant, en pareil cas, la rigidité cadavérique...

« *c)* L'asphyxie qui est l'arrêt de l'hématose, et qui tue l'organisme par la soustraction de l'oxygène et l'accumulation de l'acide carbonique, voit quelquefois ses effets retardés en se compliquant de syncope et en réalisant, elle aussi, l'état de mort apparente. Cet état peut devenir une sauvegarde contre les progrès de l'asphyxie et constituer le moyen de salut. Toutes les causes d'asphyxie, soit directement par elles-mêmes, soit par l'intermédiaire de la souffrance respiratoire, la submersion, la strangulation, la pendaison, l'absorption d'un gaz irrespirable, sont susceptibles de provoquer une de ces syncopes salutaires qui ralentira le mécanisme de la mort et maintiendra plus longtemps la possibilité d'un retour à la vie. Tout le monde connaît l'histoire d'Anna Green, pendue à Oxford en 1650. Elle était restée attachée au gibet pendant une demi heure, et, pour abréger ses angoisses, quelques-uns de ses amis l'avaient tirée par les pieds de toutes leurs forces. La respiration reprit quand on l'eut mise au cercueil, et, grâce à l'intervention des docteurs Peity, Willis, Bathurst et Clarck, elle revint à la vie et vécut bien des années après. La science n'en est plus à compter les exemples de ce genre. La submersion peut aussi déterminer une syncope profonde, pendant laquelle, d'après certains narrateurs, les facultés psychiques conserveraient quelquefois leur activité. En résumé, dans les cas de mort apparente, un caractère de vitalité commune reste toujours appréciable : ce sont les battements du cœur qui, faibles et rares, se laissent pourtant reconnaître par une auscultation attentive [1]. »

2. Allons plus loin, et passons de la mort apparente à la mort *relative.* La mort apparente est, on l'a vu, le résultat d'une syncope. Chaque fois donc que par une intervention il sera possible de ranimer le cœur *ayant complètement cessé de battre,* on pourra conclure à un autre genre de mort apparente que nous appellerons, pour la distinguer de la première, mort relative. On conçoit facilement que les *expériences* de ce genre n'aient été faites que sur les animaux. Dans son opuscule *La Vie du cœur isolé,* le Dr D'Halluin, professeur à la Faculté libre de Médecine de Lille, avait déjà, en 1903, noté le résultat de nombre d'expériences faites sur des cœurs de chiens ou de lapins :

« Ainsi qu'on peut s'en convaincre par la lecture du résumé de nos expériences, on ranime aisément le cœur de chien ou de lapin par la circulation du sérum de Locke. Tantôt le cœur se contracte rythmiquement en totalité. Nous avons obtenu ces résultats en laissant un temps relativement court entre le moment de la mort et celui de la circulation artificielle (une demi-heure environ en moyenne). Certains cas, toutefois, ont été plus favorables : 1 h. (lapin), 65' (chien), 71' (chien). Mais 71' marque le terme maximum, au-delà duquel nous n'avons plus réussi à ranimer le cœur *en totalité.*

[1] Emile Bertin, art. *Mort* (Physiologie), dans le *Dictionnaire encyclopédique des Sciences médicales* de Dechambre, t. IX, p. 557-559.

En général, après une demi-heure, nous n'obtenions guère que des contractions rythmiques des oreillettes, et quelquefois des contractions fibrillaires du ventricule.

Par contre, nous enregistrons un insuccès complet en attendant 7 heures, 17 heures, 22 heures, 24 heures environ après la mort.

Dans certaines circonstances, après avoir ranimé le cœur, nous avons cessé l'expérience ; puis 4 heures, 5 heures après, nous recommencions la circulation artificielle : nous n'avons plus réussi à réveiller la moindre contraction... Cependant, nous pouvons citer une expérience, seule, malheureusement, où nous avons obtenu des résultats remarquables, puisque 19 heures 20 après la mort de l'animal nous avons ranimé les battements des oreillettes. » *(Op. cit.,* Paris, J.-B. Baillière, 1903, p. 36-37).

De ces expériences, le Dr D'Halluin pense pouvoir tirer une conclusion pratique :

« On peut supposer qu'il est possible de ranimer un sujet *tant que les centres nerveux ne sont pas morts.* Dans ce cas, le rétablissement de la circulation provoquera le retour des fonctions organiques. Les seuls cas favorables et susceptibles d'être traités de la sorte SERONT ÉVIDEMMENT LES CAS DE MORT VIOLENTES, *morts déterminées par une syncope cardiaque en particulier, morts sans altération matérielle incompatible avec la vie.* Cette hypothèse n'est point une simple vue de l'esprit. Brown-Séquard l'a déjà envisagée et il a réalisé expérimentalement de vraies résurrections *(Journal de la Physiologie de l'homme et des animaux,* 1858, p. 666 : *Recherches sur la possibilité de ramener momentanément à la vie des individus mourant de maladie).* Il opérait sur des animaux mourants de maladies et porteurs de lésions fatalement mortelles. Souvent, dans ces expériences, la respiration était arrêtée depuis un nombre variable de minutes (17' dans un cas), les dernières convulsions de l'agonie avaient eu lieu, la pupille était dilatée ou se dilatait. Malgré ces circonstances extrêmement défavorables, il a pu ranimer ces animaux agonisants. Les uns sont revenus complètement à eux pour plusieurs heures ; les autres ont recouvré la respiration et la faculté réflexe ; chez d'autres il n'y eut qu'une augmentation de la vitalité du cœur. L'auteur introduisait dans la carotide de ces animaux une canule en T, et par là leur transfusait du sang frais d'un animal sain, simultanément vers l'encéphale et vers le cœur. »

De là, M. D'Halluin pense qu' « on peut espérer, par une injection artérielle, ranimer complètement un sujet dans le cas de *mort accidentelle.* » (P. 46-47). Mais la meilleure démonstration qui ait pu d'abord être faite de l'existence d'une mort relative, c'est la possibilité de rappeler à la vie, par le moyen du *massage du cœur,* des individus dont l'arrêt du cœur est complet, dont, par conséquent, légalement la mort peut être affirmée. Nous n'entrerons pas dans tous les détails de cette minutieuse opération. Nous donnerons seulement les résultats obtenus jusqu'en 1913 inclus [1]. On comptait alors 75 cas de massages, dont les résultats cliniques furent : 17 réviviscences complètes et définitives ; 18 réviviscences transitoires ; 40 insuccès.

Quelques précisions sont nécessaires pour nous permettre de juger de la durée approximative de la persistance de la vie. On a employé différentes voies d'accès qui permettent d'établir une classification toute naturelle dans les cas publiés : *a)* massage direct, voie thoracique ; *b)* massage direct, voie trans-diaphragmatique ; *c)* massage direct, voie sous-diaphragmatique ; *d)* méthode mixte, voie trans-diaphragmatique, après insuccès de la voie sous-diaphragmatique.

La *première méthode,* à cause de la résection costale nécessaire pour mettre le cœur à nu, fait perdre un temps précieux. Dans la pratique, les résultats n'ont pas été fort bons :

***Deux succès :* Cas de Igelsrue ; — cas de Conkling ; massage réalisé sans retard (ce qui est possible dans les blessures du cœur).**

***Sept insuccès :* Cas de Maag : période d'attente : 15'. Survie de 8 heures, grâce à la respiration artificielle prolongée, la respiration spontanée n'ayant duré qu'une demi-heure ; — Cas de Sick : période d'attente : 45'. Survie de 27 h. ; — Cas de Jeanbreau : Massage réalisé sans retard. Survie de 5 h. ; — Cas de Lenormand : Massage réalisé sans retard. Survie de 5 h. ; — Cas de Alves : Massage réalisé sans retard. Survie de 1 h. ; — Cas de Houzel : Massage réalisé sans retard. Survie de 17 h. ; — Cas de Sourdat Phelip Lévy : Massage réalisé sans retard. Survie de 15 h.**

Dix-huit insuccès complets.

Dans la *deuxième méthode,* le cœur repose sur le diaphragme : en effondrant ce muscle après laparotomie, on peut pénétrer jusqu'au cœur à travers le péricarde. Méthode assez défectueuse, puisqu'elle n'a donné *aucun succès, dix* résultats complètement négatifs, et *un seul* résultat positif, mais passager, le cas de Aubert : période d'attente : 19 minutes ; survie : 5 heures.

La *troisième méthode,* plus facile et plus expéditive, a eu les faveurs des chirurgiens : on n'incise pas le diaphragme pour atteindre le cœur ; on saisit le cœur à travers le diaphragme quand celui-ci est inerte.

***Quinze reviviscences totales,* le massage ayant été fait sans retard (après 2 à 5') et exceptionnellement après un délai de 15' (cas de Rouhier et de Depage).**

***Neuf survies transitoires :* Depage, période d'attente : 15'. Survie : 16 h. sans conscience ; — Green, période d'attente : 25'. Survie : 20 h. sans conscience ; — Kummel, période d'attente : 30'. Survie : 24 h. (?). — Riedel, période d'attente : 30'. Survie : 15 h. sans conscience ; — De Beule, période d'attente : (?) minutes. Survie : 7 h. (?) ; — Gray, période d'attente : courte. Survie : 2 h. sans conscience ; — Depage, période d'attente : 15'. Survie : 9 jours, torpeur intellectuelle ; — White, période d'attente : (?) minutes. Survie : quelques heures ; — Sourdat Phelip Lévy, période d'attente : 45'. Survie : 48 h. coma.**

Neuf insuccès.

Dans la *méthode mixte,* trois insuccès partiels et un insuccès complet.

Bien que ces interventions aient été faites en des cas d'accidents, « nous pouvons conclure, dit le Dr D'Halluin, que la mort ne survient pas au moment où le cœur s'arrête. Il existe une période plus ou moins prolongée durant laquelle le retour à la vie peut être provoqué par le massage du cœur, méthode exceptionnellement réalisable et complexe... » *(Op. cit.,* p. 66).

Cette conclusion résulte également des revivis-

[1] D'après le Dr D'Halluin. *Le Problème de la mort,* p. 61 sq. (Extrait de la *Revue de Philosophie,* Paris, s. d., t. XXIII, 1913, pp. 266-298 ; 372-408).

cences obtenues par une méthode plus récente et plus pratique, l'*injection intracardiaque d'adrénaline*. L'adrénaline, d'abord injectée par la voie veineuse (Gottlich, 1895 ; Mocquot, 1909), puis par la voie artérielle utilisée à contre-courant (G. Crile), est, depuis Winter, injectée directement dans le cœur. Les expériences faites par Winter sur des animaux ne produisirent tout d'abord que des reviviscences temporaires, sauf une fois, sur un chien, pour qui la reviviscence fut définitive. Des expériences furent renouvelées depuis par le Dr Petit-Dutaillis, donnant quelques résultats partiels (retour des contractions cardiaques sans retour de la respiration). Mais sur l'homme, l'injection intracardiaque d'adrénaline obtient des résultats plus complets, parce qu'on peut combiner avec elle la respiration artificielle et obtenir ainsi la respiration spontanée. « Réanimer le cœur n'est rien, écrit le Dr Petit-Dutaillis, le réanimer à temps pour la survie des centres nerveux est la condition essentielle du succès définitif. » Les résultats publiés montrent avec évidence que « si des réanimations temporaires, de durée variable, peuvent être obtenues même après 20 ou 30 minutes d'attente après la syncope, presque toutes les réanimations définitives ont été observées dans les cas où l'on s'était décidé à pratiquer l'injection moins de 6 minutes après l'arrêt du cœur. » On arrive, pour les injections pratiquées sur l'homme, à un total de 33 cas avec 17 succès définitifs ; mais toujours pour ainsi dire, on obtient une réponse du cœur à l'injection. Deux cas seulement, parmi les cas publiés, ont présenté des résultats complètement négatifs. Et dans un grand nombre de cas comptés parmi les insuccès, on a même obtenu le retour de la respiration spontanée [1].

3. La réalité indiscutable de la vie persistant sous une mort apparente dans nombre de cas de mort accidentelle (et les morts subites sont, sous cet aspect, des morts accidentelles), doit-elle être étendue, au moins à titre de possibilité, sinon de probabilité, à toute mort, quelle qu'en soit la cause ?

La question est beaucoup plus complexe à résoudre.

Tous les médecins admettent que la mort de l'organisme entier ne supprime pas immédiatement toutes les vies particulières des organismes inférieurs. Le cas des ongles et des cheveux grandissant longtemps après la mort est classique, encore qu'il soit contesté par de nombreux savants. Mais d'autres cas, expérimentalement vérifiés, sont là qui attestent la conservation à l'état de vie manifeste des organes isolés.

« Les conclusions de la science, écrit Bertin, art. cité, p. 564 sq., se ressentent, dans le débat qui m'occupe, de la tendance à concevoir comme une indivisible unité, cette vie individuelle qui se trouve n'être au contraire, quand on l'analyse, que la résultante harmonique de toutes les activités élémentaires. Sous le poids plus ou moins avoué de cette conception, on a vu la mort confirmée, à l'instant où l'on a pu supposer que cette espèce de principe s'était évanoui. Rien de pareil ne se produit au moment de la mort, et c'est tout autrement qu'il faut s'en représenter les effets. Au sein de cet organisme qui s'appelle maintenant un cadavre, toutes les fonctions qui constituaient la vie d'ensemble viennent de s'éteindre en fait ; le principe même de leur activité continue pourtant de résider intact au sein de ses tissus encore vivants. L'esprit peut admettre, sans inconséquence, qu'on puisse longtemps encore, puisqu'il s'agit de plusieurs heures, renouer une harmonie dont tous les éléments se trouvent encore à leur place. Dans ce cœur qui peut battre, puisqu'il battrait au contact d'un excitant nouveau, de l'air atmosphérique aussi bien que du courant de la pile, qu'on arrive à mettre en acte la puissance incontestable qu'il renferme ; au sein du parenchyme pulmonaire, dans la trame de la substance nerveuse, qu'on prévienne en même temps ou qu'on supprime les obstacles vasculaires, les coagulations interstitielles et tous ces produits de l'inertie fonctionnelle qui vont obstruer les voies de la solidarité commune ; dans ces vaisseaux redevenus actifs et dans ces tissus ramenés à l'œuvre collective, qu'on glisse enfin le flot vivifiant d'un sang artériel, — à ces conditions irréalisables, mais non pas impossibles, on rendrait la vie à l'économie qu'elle a cessé d'habiter. Et ce ne sont pas là des allégations toutes spéculatives ; des expériences précises confirment, autant que le permettent les difficultés inhérentes à de semblables recherches, la totalité de l'opinion que je viens d'exprimer.

C'est ainsi que déjà en 1812 Legallois prévoyait les résultats que le retour du sang dans les tissus d'un organisme mort devait nécessairement produire, et proposait des expériences dont Brown-Séquard a réalisé pour la première fois en 1858 la plus importante et la plus significative.

Voici le fait : le célèbre physiologiste sépare du tronc la tête d'un chien, en pratiquant la section du cou au-dessous du point où les artères vertébrales pénètrent dans leur canal osseux ; il attend ensuite quelques minutes. Les manifestations de la vie disparaissent successivement, les mouvements respiratoires des narines, des lèvres cessent, et l'œil en dernier lieu perd son expression. Le bulbe rachidien et le reste de l'encéphale n'ont conservé aucune trace d'excitabilité, puisque l'application du courant galvanique lui-même n'y provoque plus aucune décharge motrice. La tête est désormais immobile et toutes les incitations vitales y sont éteintes : c'est la mort. L'expérimentateur pratique alors par les artères carotides et vertébrales des injections successives de sang défibriné et oxygéné, à l'aide d'un appareil artificiel qui remplace l'action du cœur, et qui reproduit de la sorte, en cette portion du cadavre, une circulation approximative de sang artériel. Quelques mouvements désordonnés des yeux et des muscles de la face se produisent pendant les premières minutes, puis ils sont remplacés par des mouvements coordonnés de ces mêmes parties, par des contractions harmoniques et régulières, paraissant dirigées par la volonté et permettant de penser que l'ensemble des fonctions cérébrales s'est rétabli dans cette tête complètement séparée du tronc. Pendant le quart d'heure que dure l'injection du sang, les mouvements continuent de s'accomplir ; ils s'arrêtent quand l'injection est terminée, et alors la pupille se resserre pour se dilater ensuite, les secousses de l'agonie recommencent, puis les signes de la mort apparaissent une seconde fois. Sur un chien élevé dans son laboratoire, Brown Séquard constata de plus « qu'en appelant l'animal par son nom les yeux de cette bête séparée du tronc se tournèrent vers lui, comme si la voix du maître avait été entendue et reconnue. » Ce ne sont pas seulement des mouvements réflexes,

[1] Cf. Dr Daniel Petit-Dutaillis, *Notes cliniques sur « Les injections intracardiaques d'adrénaline, »* dans *Archives des Maladies du cœur, des vaisseaux et du sang*, publiées sous la direction du Dr H. Vaquez, Paris, janvier 1925, p. XVII et suiv. — Voir aussi *Paris Médical*, 5 juillet 1924.

simples garanties de la vitalité partielle des tissus, que nous avons ici sous les yeux ; les mouvements dont il s'agit ne sont pas provoqués ; ils sont volontaires ; ils ne sont pas indépendants ou isolés et rappellent au contraire les fonctions complexes de l'existence collective et en reproduisent les combinaisons ; dans la limite de ses attributions spéciales, cette tête a littéralement recouvré la vie. »

Pourquoi les mêmes phénomènes ne se reproduiraient-ils pas sur la tête d'un supplicié ? Brown-Séquard eût voulu tenter cette expérience ; mais il s'arrêta à la pensée des angoisses et des tourments qu'il eût provoqués en cas de réussite. Laborde n'eut pas le même scrupule. Injectant du sang défibriné dans les vaisseaux du cou d'un supplicié (de Troyes), il vit reparaître l'excitabilité électrique du cerveau et provoqua par ce moyen des contractions des muscles de la face, 40 à 50 minutes après la décollation. Dans un autre cas [1], 30 minutes après la décollation, il n'eut aucun résultat en excitant les zones motrices. Quoi qu'il en soit, Herzen fait opportunément remarquer qu'il est bien dificile d'envisager la possibilité de rendre consciente une tête de décapité, à cause de l'imperfection inévitable des procédés employés : le moindre trouble dans la circulation du cerveau rendant l'homme inconscient [2].

D'Halluin cite un assez grand nombre d'expériences faites sur d'autres portions de cadavre : on arrive à faire revivre des organes qui ont, pendant un temps notable, conservé toutes les apparences de la mort :

Hodon et Fleig (*Archives internationales de Physiologie*, 1905-1906, p. 95) ont étudié les reviviscences de certains organes, tels que l'utérus, les uretères, la vessie... en les immergeant dans du sérum artificiel après les avoir conservés plus ou moins longtemps à la glacière. Après trois jours, l'intestin réchauffé se contracte avec force. Après quatre jours, les mouvements se produisent encore, mais ils sont moins intenses et durent peu. L'irritabilité est diminuée, mais non abolie, après cinq à six jours de séjour dans la glacière.

James Philips Kay (*Treatise on asphyxia*, Londres, 1834) et surtout Brown-Séquard (Académie des Sciences, 9 juin 1851 : *Gazette médicale de Paris*, juillet 1851) démontrent que les muscles atteints de rigidité cadavérique recouvrent leurs propriétés après une injection de sang défibriné. Non content d'expérimenter sur l'animal, Brown-Séquard poursuivit ses recherches sur un cadavre de supplicié (Académie des Sciences, 23 juin 1851 : *Gazette médicale de Paris*, juillet 1851, p. 421) et, injectant son propre sang dans l'une des mains, inerte, inexcitable et rigide, il rend aux muscles, 13 heures après la mort, leur souplesse et leur irritabilité.

Kurdinowski (*Expériences physiologiques et pharmacodynamiques sur la matrice isolée*, dans *Archives internationales de Physiologie*, 1904, p. 359-363) montre la vitalité remarquable du muscle utérin qu'il ranime 24 heures, 48 heures, 49 heures après l'isolement de la matrice...

La restauration des centres nerveux a été tentée par Brown-Séquard en 1858 (nous en avons lu le récit, rapporté tout à l'heure par Bertin).

Hayem et Barrier (Expériences sur la transfusion du sang dans la tête des animaux décapités, *France médicale*, p. 223 et 441) obtiennent chez l'animal les manifestations conscientes et volontaires grâce à la transfusion réalisée 10 minutes après la décollation. Plus tard, ils provoquent encore quelques mouvements convulsifs ou réflexes [1]...

Il est inutile de multiplier les citations de cas d'expérience [2]. Celles que nous avons rapportées offrent une base suffisante d'argumentation. S'il est possible d'entretenir ou même de rappeler la vie en des organes soit encore unis à l'organisme entier déjà mort, soit même séparés de cet organisme, c'est que la vie ne s'est pas complètement retirée ; c'est que le principe vital agit encore ; c'est que la mort relative ne marche elle-même que *progressivement* vers la mort absolue :

« La mort de l'ensemble n'est pas une véritable mort, et la nature de cette redoutable transformation se présente à nous sous un jour tout nouveau ; l'extinction réelle de l'existence s'opère dans les éléments anatomiques, dans les assises cellulaires qui ont été aussi les seuls témoins de sa genèse. A son tour, la mort de ces organismes simples apparaît comme le résultat de l'abandon où ils tombent après la rupture de leur association, comme l'effet mécaniquement nécessaire des provocations externes que le défaut d'accord les empêche désormais d'utiliser pour la manifestation des phénomènes vitaux... » (Bertin, *art. cité*, p. 567).

On peut donc parler des « étapes de la mort » (D'Halluin). Traçant le schema de ces étapes, le Dr D'Halluin montre qu'il ne faut pas confondre la mort qu'on peut appeler vraiment *apparente* avec la mort *relative ;* la mort apparente est un phénomène qui se produit rarement ; la mort relative (celle que le P. Ferreres appelle apparente) est le sort de tous. (Voir *Ami* 1906, p. 188).

« *a)* Nous pouvons définir la mort apparente un état *accidentel* où les manifestations vitales sont *réduites*, au point de donner durant un temps *prolongé* l'illusion plus ou moins complète de la mort réelle. Le retour à la vie peut se produire *spontanément* ou *être provoqué par la mise en œuvre de moyens simples ;* tels la ventilation pulmonaire, les injections médicamenteuses, la provocation des réflexes divers. La *persistance de l'activité cardiaque* (difficile à diagnostiquer dans certains cas par les procédés courants) est la caractéristique de cet état décrit sous le nom de mort apparente.

Nous avons dit *un état accidentel*, car tous les êtres vivants ne passent pas fatalement par cette étape de mort apparente. On peut, il est vrai, l'observer lors de la période agonique, quand le dernier soupir précède l'arrêt du cœur, mais sa durée est alors de quelques minutes, et il n'y a pas lieu d'en tenir compte. Habituellement, la mort apparente, véritable état syncopal, se produit à la suite d'un choc nerveux traumatique ou psychique, ou dans des circonstances accidentelles : asphyxie, intoxication, hémorragie, ou enfin au cours de maladies variées.

[1] *Recherches sur le supplicié de Caen*, compte-rendu de la *Société de Biologie*, 25 juillet 1885, p. 503 ; 1er août 1885, p. 533.
[2] *Revue médicale de Suisse romande*, 1885, p. 467.

[1] *Le Problème de la Mort*, p. 23.
[2] On pourrait également insister sur les « greffes » et « transplantations » de tissus ou d'organes vivants. Le Dr Lefort, de Lille, a récemment réussi une opération de ce genre, et l'intérêt de cette opération consiste en ce qu'il s'agissait d'une transplantation humaine. Quand Ollivier fut guillotiné à Lille, en 1925, le Dr Lefort enleva rapidement de la tête séparée du tronc la glande thyroïde, la transporta dans un flacon contenant une solution physiologique et la transplanta sur un dysthyroïdien. L'opération réussit parfaitement. La glande séparée de tout contact avec la tête et le tronc du supplicié avait donc conservé une vie propre et persistante après la mort d'Ollivier.

b) Dans la mort *relative* (celle que nous avons, avec Ferreres, appelée apparente), on observe une suspension des manifestations vitales, complète, totale et prolongée. Le cœur peut être mis à nu : son immobilité est absolue. Dans ces conditions, tout retour *spontané* à la vie est impossible. La constatation *certaine* de l'arrêt du cœur permet de délivrer le permis d'inhumer et cette mesure peut être prise sans inhumanité ; cependant le *sujet qui* PRATIQUEMENT *peut être traité comme mort* NE L'EST PAS EN RÉALITÉ, *puisque l'expérimentation et la clinique* DÉMONTRENT LA POSSIBILITÉ, *dans certaines circonstances favorables, de rappeler à la vie un sujet dont le cœur a subi un arrêt prolongé qui semblait devoir être définitif.*

c) La mort *absolue*, c'est la mort proprement dite, c'est l'impossibilité de la vie caractérisée par la destruction autolytique et bactériolytique des cellules entraînant des lésions incompatibles avec la vie quand elles sont généralisées.

Il semble que ces lésions se produisent normalement au moment de l'arrêt du cœur, mais elles n'envahissent pas brusquement toutes les cellules ; c'est la raison d'être de cette période plus ou moins longue, mais toujours appréciable, que nous avons appelée la mort relative. Il ne peut donc y avoir de délimitation fixe entre la mort relative et la mort absolue. Il existe de nombreux signes de la mort relative ; ce sont tous ceux communément appelés signes de la mort ; il n'y a qu'un signe de la mort absolue : c'est la putréfaction, manifestation évidente de la destruction de l'édifice organique. »

IV. — Quelles CONCLUSIONS tirer de ces remarques, tout d'abord au point de vue *physiologique*, ensuite au point de vue *théologique* ?

1. Sans pouvoir apporter de précision, il semble bien qu'on doive admettre qu'en nombre de cas, pour ne pas dire presque toujours, le dernier soupir ne correspond pas à l'instant de la mort réelle ou absolue. Il y a un temps de mort relative, plus ou moins long, selon les causes qui ont déterminé le décès, et pendant lequel l'homme qu'on croit déjà mort s'achemine progressivement vers la mort absolue et complète.

Ce temps de mort relative sera, pour les uns, presque nul ; pour d'autres, un peu plus considérable ; pour d'autres enfin, non seulement appréciable, mais encore d'une certaine durée.

Sur quel élément se baser pour porter ces appréciations, si vagues et si indéterminées soient-elles ? Nous pensons qu'il faut, avant tout, considérer le genre de mort par laquelle a sombré l'individu. Bertin, traitant de la mort de l'organisme entier, marque que la mort peut être *naturelle, violente*, ou *causée par la maladie*.

a) La mort *naturelle* est extrêmement rare chez les hommes. C'est la mort qui provient, aux dernières limites de la vieillesse, de l'usure de tous les organes élémentaires dont se compose le tout humain. L'ensemble meurt parce que meurent en lui toutes les parties dont il se compose. En cas de mort naturelle, où toute vitalité périt simultanément, on conçoit facilement que la mort relative, à plus forte raison la mort apparente, ne puisse se produire.

b) La mort *violente* est la conséquence d'une perturbation des fonctions communes, perturbation produite brusquement par un agent extérieur, et assez intense pour anéantir d'un seul coup soit l'être tout entier, soit l'une des conditions physiologiques essentielles de la vie dans l'organisme complet : mort provoquée par la foudre (action directe sur le système nerveux) ; mort par pendaison ou décollation ; mort par un coup d'arme à feu (désorganisation de la pulpe cérébrale) ; par perforation du cœur (coup de couteau), ou par ouverture des gros vaisseaux (perte totale des provisions sanguines et suppression de la circulation) ; mort causée par la chute d'un lieu élevé (commotion universelle, obstacle respiratoire) ; enfin, mort par asphyxies diverses. — Dans ces cas de morts violentes, les seuls à l'occasion desquels aient été tentées les expériences rapportées au cours de cet article, on *doit* admettre le fait d'une mort relative, même après cessation des battements du cœur. Et cette persistance latente de la vie existe, semble-t-il, dans la plupart sinon dans la totalité des cas de mort violente.

c) La mort *par maladie* est la suite d'une succession de ravages dans l'organisme, aboutissant à la suppression d'une des fonctions essentielles de la vie. Nous n'avons pas à entrer dans le détail de ces ravages possibles, aussi variés que les maladies elles-mêmes. Nous disons simplement que, plus et plus longtemps la maladie opère de ravages dans l'organisme entier et moins il y a de chances de mort relative, les vies locales étant supprimées presque aussitôt que la vie générale. Plus le déclenchement de la perturbation est brusque et plus la perturbation est profonde, plus aussi la mort comportera de progression avant d'être absolue. En sorte que les morts *subites* (qui doivent être rangées parmi les morts provenant de maladie, car elles supposent toutes un défaut grave dans l'organisme) doivent être, sous le rapport qui nous occupe, considérées à peu près comme les morts accidentelles.

Telles sont, dans leurs grandes lignes, les conclusions physiologiques qui semblent devoir s'imposer.

Le P. Ferreres, recueillant les avis des médecins sur ce point, estime que « la période *probable* de vie latente chez ceux qui meurent de maladie ordinaire, dure au moins une demi-heure » (p. 121). Nous citerons simplement quelques-unes des autorités auxquelles il se réfère.

Le Dr Couteno, dans les *Etudes Franciscaines*, janvier 1901 :

« Il ressort de l'observation générale et des expériences physiologiques cette notion indubitable : la mort ne se produit pas d'une manière instantanée ; l'organisme ne s'éteint que progressivement ; elle doit se produire très variablement selon les circonstances qui la déterminent, selon les qualités nerveuses vitales et particulières des individus, mais toujours *progressive*... La persistance de la vie intérieure peut être de une à trois heures, temps maximum dans les morts subites ou imprévues, temps minimum dans les maladies longues et épuisantes... » (p. 44, 47). Cité par Ferreres, n. 66 et 131.

Le Dr Laborde, dans une Communication à l'Académie de Médecine de Paris, lue à la séance

du 23 janvier 1900, et publiée dans le *Bulletin de l'Académie de Médecine*, p. 64 (séance du 4 janvier 1900) :

« En attendant que survienne la mort de l'organisme, l'extinction de ses fonctions vitales, deux phases successives se présentent à l'observation. Dans la première survient la suspension des grandes fonctions essentielles au soutien de la vie : la fonction de la respiration et celle de la circulation ; toutefois les propriétés fonctionnelles des tissus et des éléments organiques persistent, sous une forme latente, sans opération ni manifestation extérieure. Durant la *seconde*, les propriétés fonctionnelles s'éteignent et disparaissent avec un certain ordre d'union et de subordination, que l'analyse expérimentale nous enseigne être le suivant : d'abord s'éteint et disparaît la *propriété sensitive ;* ensuite cesse la *fonction motrice* ou motricité nerveuse ; en dernier lieu finit la *contractilité musculaire.* »

En conséquence, le même auteur « établit, comme terme moyen de la vie latente pour tous les cas, la durée de *trois heures,* c'est-à-dire qu'il ne croit pas que l'on puisse tenir pour certaine la mort d'un homme, si ce n'est après l'avoir soumis pendant trois heures aux tractions rythmées de la langue sans avoir remarqué en lui durant tout ce temps quelque indice de vie. » (Ferreres, n. 130).

Le Dr Bassols, à la séance du 23 janvier 1903 de l'Académie des SS. Cosme et Damien de Barcelone, pense « qu'on pourrait fixer comme terme moral de la période de vie latente, le moment où se présente la rigidité cadavérique. » (Ferreres, n. 133).

Et l'on sait d'autre part que la rigidité cadavérique n'est pas encore, dans tous les cas, un signe *certain* de la mort : « *En dehors de la putréfaction et* PEUT-ÊTRE *de la rigidité cadavérique, il n'existe aucun signe qui fasse connaître avec certitude que l'homme est mort,* » écrit Ferreres, p. 90.

On voit, d'après ces quelques citations ou références, que la durée d'une demi-heure fixée par le P. Ferreres est un *minimum*.

2. Mais, avant de souscrire à cette conclusion, on peut se demander, au point de vue théologique, quel crédit accorder aux affirmations des physiologistes, ou tout au moins quelle interprétation leur donner. Ici, nous ne parlons pas encore morale ou plutôt casuistique des soins spirituels à donner aux mourants, mais *dogme*.

Le dogme, en effet, a bien son petit mot à dire en la présente question. Nous devons croire que l'âme intellective est la forme du corps humain (Concile de Vienne) ; et la conclusion théologique certaine qu'on tire de cette vérité de foi, c'est que l'âme spirituelle est l'unique principe vital de l'homme. Pie IX a fixé ce dernier point dans sa lettre du 30 avril 1860 à l'évêque de Breslau, à propos des erreurs de Günther :

« Remarquons que Baltzer, dans son écrit, après avoir ramené la controverse à ce point : *Le principe de la vie inhérent au corps est-il réellement différent de l'âme raisonnable ?* a eu la témérité de qualifier d'hérétique l'opinion négative et de vouloir prouver longuement qu'on devait la considérer comme telle. Ce que nous ne pouvons que hautement improuver, quand nous considérons que cette doctrine qui, dans l'homme, place un seul principe de vie, je veux dire l'âme raisonnable de laquelle le corps reçoit à la fois et le mouvement et toute vie et la sensibilité, est la plus communément admise dans l'Eglise de Dieu. Car elle est enseignée par des docteurs nombreux et surtout des plus suivis, à qui elle semble si intimement liée au dogme de l'Eglise qu'elle en est la légitime, la seule, la véritable interprétation, *et qu'on ne saurait la rejeter sans errer dans la foi*[1]. »

Toutefois, si l'âme spirituelle et intellective est l'unique principe vital du composé humain, il est bien certain, conformément aux principes de la philosophie thomiste (qui est sur ce point, plus que jamais, la philosophie du bon sens), que l'âme est le principe vital *formel*, qu'elle est elle-même, par rapport au corps, *forme substantielle*, et qu'en conséquence elle ne saurait *agir immédiatement* par elle-même. Elle n'est qu'*un principe premier et éloigné d'opération*, en tant que de sa substance dérivent les puissances ou facultés, *principes prochains et immédiats* de toute l'activité humaine. « *Anima*, dit S. Thomas, *est principium operandi, sed primum non proximum. Operantur enim potentiæ virtute animæ, sicut et qualitates elementorum in virtute formarum substantialium.* » (Quest. disp. *De Anima*, a. 12, ad 10). Il faut, de plus, se souvenir que si, dans l'homme, l'âme est à la fois principe de vie intellectuelle, de vie animale, de vie végétative, ces trois fonctions vitales comportent en l'âme même non une distinction réelle, mais une distinction *virtuelle* entre leurs principes premiers. Rien ne s'oppose donc, dans la conception thomiste du principe vital, qu'à l'âme principe de vie, simple et complet, mais virtuellement complexe, succède au moment de la mort, des principes partiels et imparfaits de vie *inférieure*, principes transitoires et destinés à disparaître progressivement jusqu'à la dissociation complète du composé en ses éléments premiers. Et S. Thomas lui-même semble avoir envisagé cette hypothèse lorsqu'il écrit : « *Ex parte corruptionis sunt multæ formæ mediæ, quæ sunt formæ mediæ incompletæ ; non enim separata anima corpus animalis statim resolvitur in elementa ; sed hoc fit per multas corruptiones medias, succedentibus sibi in materia multis formis imperfectis, sicut est forma corporis mortui, et postmodum putrefacti, et sic tandem fit ultimum complementum successive*[2]. »

Ce simple rappel de la doctrine thomiste (les anciens théologiens n'admettaient-ils pas d'ailleurs, dans la formation de l'embryon humain, la succession réelle des trois âmes, végétative, sensitive, intellective ?) énerve singulièrement l'argument qu'en faveur de la mort relative on pense tirer du fait de la persistance d'une certaine vie dans les organes *séparés*. On fera difficilement admettre à un philosophe catholique que cette vie persistante est encore due à la présence de l'âme spirituelle, puisque les organes sont séparés du tout substantiel dont l'âme est la forme. Il fau-

[1] Voir *Dict. de Théologie cath.*, art. *Forme du corps humain*, t. VI, col. 363

[2] Commentaire in lib. I *De Generatione et Corruptione*, leçon VIII.

drait, — chose impossible, — démontrer que ces manifestations vitales appartiennent à une vie *formellement humaine*. Nous admettrions donc plus volontiers que les organes séparés ont acquis, après la séparation de l'âme et du corps, un principe partiel de vie, imparfait et destiné à disparaître progressivement, *succedentibus sibi in materia multis formis imperfectis*, comme dit S. Thomas.

La persistance d'une certaine vie dans quelques parties, tissus ou organes du corps apparemment mort, mais parties non séparées, n'apporte pas non plus un argument apodictique en faveur de la présence latente de l'âme spirituelle en ce corps sans vie générale. A la rigueur, en effet, on pourrait ici expliquer de la même façon que précédemment les phénomènes de vie partielle observés. Toutefois, on ne saurait se montrer catégorique. Peut-être même n'est-il pas imprudent d'affirmer que l'âme, principe vital de l'organisme complet, est encore, par sa présence latente, du moins pendant une courte durée immédiatement consécutive au dernier soupir, le principe premier des manifestations de vie inférieure et partielle qu'on peut encore observer en certains tissus ou organes. En tous cas, cette explication est plausible en soi. Quant aux cas où une reviviscence soit temporaire soit surtout définitive pourrait se produire à l'aide des massages du cœur ou des injections intracardiaques d'adrénaline, la philosophie thomiste doit reconnaître qu'on ne saurait les expliquer, sinon par la persistance de l'âme spirituelle dans le corps soumis à une mort simplement relative. Or, ces reviviscences semblent toujours possibles après une mort subite ou accidentelle [1].

En conséquence, il paraît raisonnable de tirer cette conclusion : — Si, dans les cas de mort causée par une maladie, il y a, tout au moins pendant une durée fort restreinte, probabilité réduite, mais enfin probabilité quand même, de mort relative, dans le cas des morts subites et accidentelles, la mort relative et progressive existe presque à coup sûr. Affirmer que le sujet ainsi présenté au prêtre en vue des sacrements est absolument et dans tous les cas incapable de les recevoir validement et fructueusement, c'est, à notre sens, s'insurger contre l'évidence même des faits.

[1] Une objection a été soulevée contre les reviviscences auxquelles ont abouti ces interventions : « La reviviscence qu'on dit totale, écrit le P. Roure (*Etudes*, 25 novembre 1904, p. 589), s'est, en somme, réduite à des mouvements respiratoires, à des mouvements de tête, à des mouvements automatiques, c'est-à-dire nés d'une excitation interne, ou réflexes, c'est-à-dire dus à une excitation périphérique. Dans ces conditions, il y a lieu de se demander si elle aurait indéfiniment persisté, surtout si elle a été accompagnée ou si elle aurait été suivie du retour à la vie consciente. Et même dans les mouvements observés, il est très délicat de faire la part de ce qui est mécanique et de ce qui est vital. » — A cette objection, le Dr D'Halluin répond : « Ces objections... peuvent s'adresser aux cas de reviviscences tardives, expérimentales ou cliniques, mais non aux reviviscences précoces où les faits sont la démonstration éclatante de la valeur de la vie provoquée par le massage du cœur... Le fait de l'existence d'une certaine période méritant le nom de mort relative est donc incontestablement prouvé ; mais *quelle peut être la durée de cette période ?* Elle est *d'au moins une heure à une heure et demie*, et cette affirmation est légitimée par les cas de reviviscence transitoire observée après des périodes d'attente d'une demi-heure, une heure et plus. » (*Le problème de la mort*, p. 67).

V. Règles formulées par quelques théologiens. — Il ne nous reste plus qu'à transcrire ici les règles pratiques formulées par plusieurs théologiens catholiques, en vue de l'administration des sacrements de Pénitence et d'Extrême-Onction aux chrétiens qu'on estime déjà morts et qui, vraisemblablement ou probablement, sont encore dans un état de vie latente et de mort relative. Ces auteurs sont, en théologie, des autorités suffisantes pour qu'on puisse se rallier à leur opinion ; et puisqu'on le peut, en l'occurrence on le doit.

1. Ferreres-Geniesse, *Op. cit.*, n. 138, 139 :

« De ce que nous avons dit ci-devant, on déduit que le prêtre pourra toujours ou presque toujours et même *devra* administrer les sacrements à celui qui ne les a pas reçus, bien qu'il le trouve mort en apparence, pourvu qu'il ne soit pas entré dans la période de putréfaction. En effet, s'il s'agit de mort subite, tous conviennent aujourd'hui que la période de la vie latente peut durer des heures et même des jours entiers ; s'il s'agit de longue maladie, étant donné qu'elle laisse du temps et que l'on voit arriver de loin la mort, le malade ordinairement aura déjà reçu les saints sacrements, quand il était certainement vivant ; et, si dans quelque cas cela n'a pas eu lieu, le prêtre, arrivé peu de minutes après que le moribond aura rendu le dernier soupir, pourra en conséquence lui conférer les sacrements... Quand même le prêtre arriverait *une* ou *deux* heures après, il pourrait aussi, généralement parlant, les conférer... »

2. Genicot-Salsmans, *Institutiones Theologiæ moralis*, ed. 10a, Bruxelles 1922, t. II, n. 422 :

« Evidenter extrema-unctio dari nequit ei qui jam mortuus sit. Sed cavendum *ne citius pronuntietur infirmum jam animam exhalasse*. Etenim difficile est, præsertim iis qui in arte medica imperiti sunt, certo agnoscere num jam exspiravevit qui brevi antea adhuc signa vitæ edebat et in quo proinde nondum apparet rigor cadavericus vel initium putredinis : quæ sola videntur medicis prorsus certa mortis signa... Quare, remoto periculo contemptus sacramentorum in astantibus, inungendus est qui paulo antea, puta ante semihoram, exspirasse videtur, vel etiam diutius si casus fuerit subitaneus. Cf. can. 1213. »

3. Bucceroni, *Institutiones Theologiæ moralis*, part. II, vol. III, n. 754 ter, ed. 6a, Rome 1915 :

« Notandum, ex pluribus recentioribus auctoribus, signum certum mortis non esse nisi putrefactionem, quæ post integros dies contingere potest ; alia signa infallibilia non sunt. Etenim rigor cadavericus non semper mortis certum signum est. A momento quod communiter dicitur mortis usque ad putrefactionem homo potest vivere vita latente, et ejus mors tunc non est nisi apparens, ita ut status hic mortis apparentis frequentior et longior est in iis qui subito morte aut repentino accidente corripiuntur. At valde probabile est similem statum locum habere longiori vel breviori tempore in omnibus hominibus, etsi moriantur communibus morbis tum acutis tum chronicis. Difficile est hoc tempus mortis apparentis determinare, tum in morbis mortis repentinæ, tum in illis mortis ordinariæ. Regulariter prædictum tempus perdurat usque ad rigiditatem cadavericam, quæ non uno eodemque tempore in omnibus cadaveribus contingit. In morbis repentinis potest perdurare per unam horam, duas horas et amplius. In morbis ordinariis perdurare potest per aliquot tantum minuta, quinque, sex, per quadrantem, per dimidiam horam, diutius : quare concludunt prædicti auctores : poterunt tunc administrari sub conditione sacramentalis absolutio et

præcipue extrema-unctio, quæ certiorem habere potest in casu effectum. Fidelium scandalo quod forte adesse poterit facile erit præcavere. »

4. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, Paris-Tournai-Rome, 1922, t. iii, n. 783 :

« *d)* Inungi nequit qui jam certo mortuus est; sed, testibus hodiernis peritis, aliquis supervivere potest, etiam quando ultimum edere suspirium visus est, cum vita nonnisi gradatim a corpore recedat ; hinc, in praxi, quoties prudenter existimatur probabiliter adhuc vivere, sub conditione ungi potest. »

5. Vermeersch, *Theologia moralis*, Paris-Bruges-Rome, 1923, t. iii, n. 661 :

« Ob non ita pridem emissa placita de morte apparente, sacramentum condicionate conferri potest, saltem absente viro perito qui de perfecta morte nos certiores reddat, intra semi horam a momento quo, vulgari judicio, mors secuta est; immo intra horam, si subitanea morte quis affectus fuerit. (Immo R. P. Ferreres existimavit conferri posse absolutionem et Extremam Unctionem saltem per semi-horam ex quo peritus medicus, omni inspectione facta, personam defunctam declaravit). »

6. Hervé, *Manuale theologiæ dogmaticæ*. Paris, 1926, t. iv, n. 478. — L'auteur cite le Code, c. 941 : « *Quando dubitatur num infirmus in periculo mortis reipsa versetur vel num mortuus sit, hoc sacramentum ministretur sub conditione*[1] ; » il fait sienne l'opinion de Vermeersch, et se contente d'expliquer pourquoi le sacrement, en cas de mort apparente, doit être conféré conditionnellement :

« *Sub conditione* conferri debet, nam subjectum *capax* Extremæ-Unctionis est homo periculose ægrotans, sed adhuc vere vivens vita humana. Porro, data hypothesi, non *certum est* post mortem apparentem, adhuc adesse hominem viventem vita vere humana. »

Si nous devions, à notre tour, proposer une formule, nous nous arrêterions volontiers à celle-ci : « *Appelé près d'une personne qui vient de rendre le dernier soupir, le prêtre ne doit pas hésiter à lui conférer, sous condition, l'absolution sacramentelle et l'Extrême-Onction. Si la mort a été causée par une maladie, il les peut encore conférer une demi-heure environ après le dernier soupir. Mais si la mort a été subite ou accidentelle, le prêtre pourra raisonnablement se demander si la vie n'est pas encore latente, tant que la décomposition du corps ne se manifeste pas ; et il agira en conséquence.* »

Notre règle résout tous les cas *pratiques*. En cas de maladie, l'infirme est surveillé par son entourage, et si le prêtre n'a pas été appelé, pour une cause ou pour une autre, avant le dernier soupir, il le sera immédiatement après. Ce n'est qu'en cas de mort accidentelle ou subite qu'on peut parfois supposer la victime frappée sans témoins et le prêtre appelé seulement quelques heures plus tard.

VI. Réponse a une grave objection. — « Mais, dira-t-on, admettre une pareille doctrine et surtout en vulgariser la pratique, c'est exposer nos sacrements à la dérision des gens sans religion ; c'est diminuer l'esprit de foi chez les croyants ; c'est, peu à peu, mais à coup sûr, introduire parmi les fidèles le grave abus de n'appeler le prêtre, pour eux-mêmes ou pour d'autres, que lorsqu'il sera trop tard pour que la réception des sacrements soit, sinon valide, du moins fructueuse ! »

N'exagérons rien.

Tout d'abord, notre doctrine vise avant tout et presque uniquement le cas des morts accidentelles et subites que nul ne peut prévoir et avant lesquelles il est impossible de conférer les derniers sacrements. De ce chef donc, pas d'abus possible. Notre doctrine rappelle simplement aux prêtres la possibilité qui leur reste d'accomplir leur ministère sacré près d'une âme qu'il est peut-être encore temps de sauver.

Quant aux autres morts, il appartient aux pasteurs de mettre en garde les fidèles contre l'abus qu'on pourrait peut-être ici redouter. Voici comment s'expriment sur ce point délicat le traducteur du P. Ferreres et l'auteur lui-même :

1. « Avant de finir, je veux revenir aux difficultés pratiques les plus sérieuses contre la doctrine exposée sur l'administration des sacrements à ceux qui apparemment sont morts. Elles peuvent se formuler comme suit : 1° Une telle façon d'agir scandalise les fidèles. 2° Les pécheurs, qui déjà comptent trop sur la bonté divine et attendent jusqu'au dernier soupir pour se convertir, vont devenir encore plus présomptueux. 3° Il y a des pays où l'on appelle le prêtre trop tard pour aider le moribond à régler ses comptes avec Dieu : lorsqu'on connaîtra la doctrine exposée, ce sera pis encore.

« ... Le grand remède est d'instruire les fidèles, leur montrant qu'on peut administrer les sacrements, mais que leur effet n'est pas certain ; et que si c'est déjà très mal d'attendre jusqu'au dernier moment pour se convertir ou pour appeler un prêtre pour un mourant, ce l'est encore plus d'attendre jusqu'après le dernier soupir ; que c'est un grand abus de la miséricorde divine et un manque très grave d'amour, d'amitié, de charité envers le mourant... L'*Ami du Clergé*, 28 décembre 1905, p. 1149, donne la réponse à la troisième difficulté, disant qu'il faut instruire les fidèles soit par une explication publique, soit par des conversations particulières. » (*Op. cit.*, p. 446).

2. « Nous ne voulons pas laisser passer cette occasion, écrit de son côté le P. Ferreres, sans avertir que cette doctrine n'est pas proposée pour que les familles en abusent avec une cruauté impru-

[1] Ce texte du *Code* n'est pas le seul document officiel où l'on peut trouver une allusion à la mort apparente. Le Rituel lui-même, titre V, c. i, n. 14, s'exprime ainsi : « *Quod si dubitet an vivat adhuc, Unctionem prosequatur, sub conditione pronuntiando formam, dicens :* Si vivis, *per istam sanctam Unctionem*, etc., *ut infra.* »
Le Rituel de Cambrai, aujourd'hui approuvé par la S. C. des Rites, ajoute au texte du Rituel romain, titre V, c. i, n. 21, cette recommandation : « *Hic animadvertere oportet mortem veram cum specie mortis non necessario congruere, ac proinde Extremam-Unctionem quibusdam esse ministrandam qui spiritum jam emisisse videntur.* » Le principe même de l'obligation qui incombe aux prêtres d'administrer l'Extrême-Onction dans les cas de mort apparente est ici explicitement admis et consacré. L'innovation est trop importante pour que nous ne la signalions pas à nos lecteurs.

dente et impie, en appelant le prêtre seulement quand le malade a rendu le dernier soupir. La famille qui agirait ainsi, montrerait peu de sollicitude pour le salut de l'âme des siens, en ne craignant pas de les exposer à un péril si manifeste d'éternelle perdition. De même que les arguments exposés par nous prouvent que dans certains cas il est possible d'assurer, moyennant les sacrements, le salut des sujets morts en apparence ; de même, ils démontrent qu'en employant des procédés opportuns, l'on peut aussi leur rendre la vie temporelle. Et de même qu'elle serait blâmable, au suprême degré, la conduite de ceux qui, pour appeler le médecin, attendraient que le moribond eût rendu le dernier soupir, ainsi seraient-ils répréhensibles, et même beaucoup plus (étant donnée la supériorité du salut de l'âme sur celui du corps), ceux qui attendraient le même instant pour appeler le prêtre. La doctrine exposée doit donc s'appliquer uniquement aux cas où une attaque subite, ou bien une négligence inqualifiable de la part de ceux à qui incombe ce devoir, ou quelque autre cause aura empêché de munir à temps le malade des derniers sacrements. » (*Op. cit.*, p. 139).

Q. — En présence de la condamnation de l'*Action française* (journal), un catholique dit à son curé qu'il lui sera facile d'obtenir la dispense de l'*Index*, et qu'une fois cette dispense obtenue, il pourra lire ledit journal aussi facilement après que devant. Le canon 1402 accorde en effet à l'Ordinaire pouvoir de dispenser ses sujets « pro singulis tantum libris atque in casibus dumtaxat urgentibus. » — Est-ce que cette concession trop généralisée ne pourrait pas souvent rendre inopérante la décision prise par le St-Siège ? Car beaucoup pourraient s'en prévaloir pour continuer à lire ce journal et à soutenir ses idées.

R. — Nous avons donné dans l'*Ami du Clergé* (1922, p. 547) un bref commentaire du can. 1402 qui répond en partie à la question proposée. Il est trop « d'actualité » pour que nous résistions à la pensée de le reproduire ici intégralement, ce qui nous vaudra tout au moins la reconnaissance de nos nouveaux abonnés depuis 1922, et aussi des anciens qui n'auraient ni le temps ni le goût d'en faire la recherche dans leur collection.

CAN. 1402 — § 1. *Ordinarii licentiam, ad libros quod attinet ipso jure vel decreto Sedis Apostolicæ prohibitos, concedere suis subditis valent, pro singulis tantum libris atque in casibus dumtaxat urgentibus.*

§ 2. — *Quod si generalem a Sede Apostolica facultatem impetraverint suis subditis permittendi ut libros proscriptos retineant ac legant, eam nonnisi cum delectu et justa ac rationabili causa concedant.*

Ce canon est intéressant et assez nouveau, surtout dans sa seconde partie. Examinons-le en détail.

§ 1. *Permissions particulières, occasionnelles.* — Le nouveau droit canonise ici une interprétation pratique de la loi qui était déjà d'enseignement courant en théologie morale. En cas imprévus, si v. g. un confesseur pour la direction de son pénitent, un professeur pour les exigences de son enseignement, etc., a besoin de lire ou de consulter un ouvrage à l'*Index*, il n'est ni pratique, ni même souvent moralement possible, de recourir à Rome pour si peu, en circonstance aussi accidentelle, et ordinairement urgente. Quoi qu'il en soit des explications que développaient sur cette hypothèse les anciens théologiens moralistes, le *Codex* accorde aujourd'hui expressément aux Ordinaires le pouvoir de donner la permission demandée. Il ne subordonne l'exercice de ce pouvoir qu'à deux conditions restrictives, qui sont d'ailleurs dans la nature des choses : 1° ***pro singulis tantum libris***, et 2° ***in casibus dumtaxat urgentibus.*** Ni l'une ni l'autre, comme on va le voir, n'est bien gênante.

Pro singulis tantum libris ne veut pas dire : « pour un livre seulement à chaque fois, » mais, dans un sens plus large : « pour des livres spécifiés en particulier, » et non point par mode de permission générale sans objet déterminé ***in individuo.*** L'Evêque peut donc autoriser la lecture de plusieurs livres à la fois, d'une catégorie même seulement spécifiée par son titre, sans désignation individuelle. Ce qui lui est défendu, sauf indult spécial, dont nous allons parler tout à l'heure, c'est d'accorder une permission générale permanente.

La clause ***in casibus dumtaxat urgentibus*** est aussi, à notre avis, suceptible d'une interprétation assez large. L'*urgence*, en tout état de cause, est chose difficile à déterminer avec précision. Comment l'Ordinaire saurait-il si celui qui demande la permission de lire Balzac ou Flaubert est dans le cas d'une véritable *nécessité*, ou d'une sérieuse *utilité*, ou d'une simple *curiosité*, motivée par une plus ou moins forte raison d'étude ? Même *dubium* dans la pensée des demandeurs, qui sera diversement résolu suivant la disposition scrupuleuse, timorée, large, ultra-large, des consciences individuelles.

Aussi peut-on pratiquement conclure qu'il y a urgence suffisante toutes les fois que le délai assez long de recours à Rome rendrait la permission inutile. Dans le doute *de urgentia* nous pensons que, de part et d'autre, l'on est autorisé à solliciter et à concéder la permission : *favores ampliandi*. Il reste toutefois que la faculté accordée aux Ordinaires par ce premier paragraphe doit être limitée à des cas particuliers et exceptionnels. Nous allons voir comment, pour mettre les consciences à l'aise, le § 2 ouvre aux intéressés une voie de dispense beaucoup plus sûre et plus large.

§ 2. *Permissions générales.* — Comme par le passé, les Ordinaires peuvent demander et obtenir du Saint-Siège un indult les autorisant à donner à certains de leurs sujets des permissions générales de l'*Index*. Il est à prévoir que ces indults seront plus libéralement encore accordés qu'autrefois, et que l'esprit de simplification pratique qui anime le *Codex* aura sa répercussion sur le libellé

des anciennes conditions restrictives, un peu sévères et complexes, dont il était parfois encombré.

L'Ordinaire muni de cet indult apostolique pourra donc donner ***suis subditis*** la permission générale de l'*Index ;* mais il est prié de ne le faire que ***cum delectu et justa ac rationabili causa,*** deux conditions qui sont laissées entièrement au jugement de sa prudence. Avec cet indult de permission générale, que les Ordinaires pourront facilement obtenir, ainsi que le donne à entendre le *Codex,* beaucoup de difficultés pratiques seront aplanies, et l'une des plus fortes objections contre l'*Index* se trouvera pratiquement très bien résolue. Il serait même à souhaiter que ces permissions générales fussent le plus possible demandées directement à l'Ordinaire qui, étant mieux en état de bien connaître ses *sujets,* éviterait plus efficacement les abus de concessions injustifiées, davantage à craindre en cas de recours immédiat à Rome, de particuliers insuffisamment recommandables ou recommandés.

* * *

Quant à l'inquiétude manifestée par notre correspondant, l'on ne peut nier qu'elle soit certainement fondée, en principe, non pas seulement en ce qui concerne l'*Index,* mais par rapport à toute loi quelconque. La dispense est une soupape excellente en soi, par où se décharge, en cas de besoin, la trop forte pression des circonstances, sans danger pour la loi, qui est ainsi quand même virtuellement respectée, ni pour le dispensé, qui n'ignore point la caractéristique exceptionnelle de son cas, ni par conséquent l'obligation radicale qui lui incombe de se soumettre au précepte, quand auront cessé d'exister les « excuses » qui lui permettent momentanément de ne point l'observer, sur permission expresse du législateur.

Mais, si les dispenses étaient par trop multipliées, on verrait se produire le phénomène psychologique, bien connu, de la désuétude. Peu à peu, l'inobservation répétée de la loi finirait par en altérer la notion dans la pensée populaire, qui vite conclurait à son obligation légère, et même à son inexistence pratique, du fait que son auteur est tout le premier à y renoncer si facilement.

Pareille perspective n'est pas à envisager en ce qui concerne le cas de l'*Action française.* La condamnation tombe de trop haut, et la prohibition est trop énergique pour qu'on n'y regarde pas à deux fois, et même davantage, avant d'en accorder dispense aussi bien à Rome que chez les Ordinaires de France ; et là où elle sera concédée, l'on peut être assuré que son auteur ne le fera que discrètement, avec les précautions prudentes qui pourront éviter, chez le dispensé et au dehors, toute impression qui serait de nature à atténuer la gravité de l'interdiction portée, avec une solennité inusitée, par le Souverain Pontife.

Q. — L'Eglise a un texte officiel pour l'Ecriture Sainte : c'est la Vulgate. Elle a un texte officiel pour le Droit canon ; c'est le *Codex.* Pourquoi n'a-t-elle pas un texte officiel pour le Dogme, pour la Morale, pour la Liturgie ? Tout professeur n'aurait qu'à le commenter et à le développer. Il y aurait à cela double avantage : *a)* Modérer un peu cette éclosion sans cesse renaissante de théologies dont les auteurs croient toujours avoir découvert l'Amérique ; *b)* Faire mieux connaître la vraie doctrine de l'Eglise. Qu'est-ce qu'une doctrine disséminée dans des milliers de volumes ! Pratiquement, elle n'existe pas... Nous avons bien le Catéchisme du Concile de Trente. Mais il est incomplet et trop peu didactique.

R. — Comme vous y allez ! La doctrine catholique pratiquement inexistante, parce que disséminée dans des milliers de volumes !... S'il fallait, pour la connaître, les lire tous, peut-être ; mais s'ils ne font que la répéter des milliers de fois, v. g. dans des milliers de catéchismes, est-ce là une doctrine inexistante ?... Point besoin, du reste, de lire tant de livres. Votre théologie, en trois ou quatre volumes, vous donne très suffisamment la doctrine catholique, avec commentaires à la clef. Que vous faut-il de plus ?

Vous voudriez un Code de dogme, de liturgie, de morale, etc., ou, sinon un Code proprement dit, au moins ce que vous appelez un texte *officiel* Mais vous l'avez ce texte officiel, pour le dogme d'abord, dans l'Ecriture, les Conciles, les Constitutions Pontificales, et si vous n'avez pas le goût ni le moyen de fouiller les Collections du Concile et des Bullaires, vous pouvez toujours, pour quelques billets de cent sous, vous procurer, soit un manuel de théologie, soit un recueil de tous les documents intéressant le dogme, par exemple l'*Enchiridion* de Denzinger.

Pour la liturgie les *Decreta authentica S. R C.* en six volumes sont un texte officiel largement suffisant pour vous satisfaire, sans compter le choix que vous offrent, de ces décisions, les manuels de liturgie sous forme pratiquement plus abordable. Après tout, comme la liturgie est en somme affaire législative, peut-être avez-vous raison de souhaiter qu'on nous donne, comme pendant et suite au Code de droit canonique un ***Codex liturgicus,*** où seraient groupés en forme absolue, autrement que dans des *affirmative* et ***negative ad I^m, ad II^m, etc*** , les principes généraux et les points les plus importants de la discipline liturgique.

Pour la morale, c'est une autre affaire, impossible à codifier, soit que l'on considère les principes, soit que l'on ait en vue leur application contingente à des matières ou espèces concrètes. La morale théorique *emprunte* ses principes à la philosophie, à la théologie dogmatique, au St-Office, à la Pénitencerie, au droit canonique, à la liturgie, etc. On ne voit pas ce qu'elle pourrait avoir à codifier, pour son propre compte, en tant que déductions d'ordre moral.

Quant à la casuistique ou application des principes, codification plus impossible encore, puisque nous sommes là sur le terrain mouvant des indi-

vidualités, qui ne se laissent pas enfermer dans le moule d'une formule toute faite à l'avance. Dites, si vous voulez, qu'il serait bon d'avoir, groupés dans un recueil analogue à celui de Denzinger pour le dogme, tous les documents authentiques intéressant la casuistique, nous serons de votre avis ; mais n'attendez pas que l'Eglise codifie jamais une matière aussi peu codifiable.

Un jour viendra peut-être où nous aurons, comme pour la liturgie, une *Collectanea principiorum et decretorum de re morali*, à l'usage des professionnels de la morale et des confesseurs, qui trouveraient là, groupés sous des titres méthodiques, les documents dont les sources sont pratiquement peu accessibles. Et encore n'y a-t-il pas lieu de regretter beaucoup l'absence actuelle de cet « instrument de travail, » puisque nos récentes Théologies morales, fort bien faites à tous points de vue, offrent au lecteur en détail toutes les pièces vraiment utiles à étudier ou à simplement consulter au besoin (textes scripturaires et dogmatiques, propositions condamnées, décrets de Congrég. romaines, etc.).

Ne confondez pas, en morale, les thèses ou propositions doctrinales certaines avec les « opinions » variées des auteurs en cas d'interprétation controversable, en cas de doute, soit *de jure* soit *de facto* Sur ce point-là, d'abord, aucune sorte de « codification, » nous voulons dire de synthèse résumée, n'est possible, c'est évident. Il n'y a pas lieu non plus de s'étonner, encore moins de s'alarmer, de la variété infiniment bigarrée à laquelle semblables discussions doivent nécessairement aboutir. Chacun a naturellement tendance à prêter aux choses les couleurs de son esprit, à les juger suivant l'entraînement de ses personnelles prédispositions, ainsi que l'a remarqué déjà depuis longtemps le vieil Aristote : *Unusquisque judicat sicut affectus est*. De là l'inévitable diversité des opinions humaines, quand la certitude fait défaut, ce qui est le cas de la morale pratique, où la lumière spéculative des principes ne suffit pas à dissiper l'obscurité inhérente au monde terre à terre des particularités contingentes, et il en sera ainsi toujours, suivant le mot de l'Ecriture : *Mundum tradidit disputationi eorum* (Eccle., III, 11).

Tout ce qu'on peut raisonnablement souhaiter, c'est que nos docteurs nous facilitent, par de bons manuels, *complets* quoique *résumés*, l'étude, devenue en effet difficile, des matières de plus en plus multipliées de la doctrine catholique.

A mesure que le temps marche, l'évolution de la vie va se développant sans cesse dans tous les domaines de la pensée et de l'action. Chaque jour apporte une nouvelle pierre à l'édifice du dogme, de la discipline morale et liturgique, de l'histoire et de l'apologétique, de la sociologie et de l'économie politique, etc. Le cerveau de l'homme du XXe siècle ne sera plus capable d'absorber l'inflation indéfinie de nos programmes d'étude et d'enseignement, si l'on ne réussit pas à condenser dans des lignes essentielles, mais dans toutes les lignes essentielles, sous forme simple, aisément assimilable, l'immense amas des sédiments déposés dans l'histoire de la pensée et de l'action humaines au cours des siècles.

L'idée de notre correpondant est, en partie, juste. Sans aller jusqu'à espérer les textes officiels de son rêve, on peut souhaiter que des « sommistes » qualifiés nous donnent, pour l'enseignement de tant de choses anciennes et nouvelles, une charpente solide de bons *textes*, suffisants comme substance résumée de doctrine, dans le genre, par exemple, des *Sentences* de P. Lombard, de la *Somme* de S. Thomas, du Compendium moral de Busenbaum, qui ont si heureusement et si longtemps supporté sans fléchir le poids d'une foule de commentaires de la part des plus autorisés docteurs de l'Eglise. A défaut de ces *textes* qui sont rares, parce que œuvres de génie, nous pourrions tout au moins dans notre monde ecclésiastique imiter le procédé employé pour l'enseignement des sciences, des lettres et des arts dans le domaine des connaissances naturelles, où l'on a vu éclore en ces derniers temps surtout d'excellents résumés où le lecteur attentif peut trouver ce qu'il lui importe de savoir, pour son propre compte, sans perte de temps ni trop pénible surcharge de mémoire.

Q. — L'*Ami* voudrait-il avoir la bonté de nous expliquer le passage suivant de Cappello, *De Sacramentis*, vol. III, p. 572, § 3 ? «... Si uterque convertatur et baptizetur, affinitas in sensu canonico atque ideo impedimentum ipso facto exsurgit, quia, suscepto baptismate, matrimonium, quod prius erat legitimum, fit ratum et sacramenti rationem accipit... »

Ce qui nous paraît obscur dans ce passage, c'est que l'auteur, après avoir dit que le baptême met en vigueur l'empêchement d'affinité entre deux personnes mariées, ajoute que le mariage en devient *ratum*. L'empêchement d'affinité qui survient devrait au contraire l'annuler.

R. — La doctrine de Cappello est très exacte, et son texte nullement obscur. Un empêchement ne peut compromettre la validité du mariage qu'autant qu'il préexiste au contrat. Or l'affinité, dans le cas présent, ne précède pas le mariage devenu sacrement, puisque, au contraire, elle en résulte. Elle ne peut donc en aucune façon influer sur sa validité. Elle est désormais un obstacle à un remariage futur de l'une ou l'autre partie avec un « affinis » au degré prohibé, mais ne saurait avoir aucun effet rétroactif pour un temps où elle était inexistante.

Le mariage, dites-vous, EN devient *ratum*... Que signifie cet EN, et à quoi le rapportez-vous ? A l'affinité, semble-t-il, et c'est là de votre part une erreur, en même temps qu'une incompréhension manifeste du texte de Cappello. Ce n'est pas l'affinité qui rend le mariage *ratum*, c'est le baptême, ainsi que l'auteur le dit très clairement : *suscepto baptismate matrimonium fit ratum*. Et, d'autre part, il indique fort bien l'origine de l'affinité, laquelle « *si uterque convertatur et baptizetur,*

ipso facto exsurgit, » ce terme *exsurgit* disant très exactement comment l'affinité procède du mariage rendu préalablement *ratum* par le baptême.

Q. — L'Ordre donne aux prêtres le *pouvoir* d'administrer les sacrements. Les théologiens admettent à l'unanimité qu'un prêtre *interdit* célèbre le Saint Sacrifice *validement*. Or pour le sacrement de Pénitence nous savons qu'on ne peut pas confesser sans l'autorisation de l'évêque qui donne la juridiction ; le pouvoir d'absoudre est surtout un pouvoir de juridiction. Pourquoi l'Eglise peut-elle *lier* les pouvoirs pour ce sacrement et non pas pour les autres ? Il semble que du moment qu'on est prêtre, on devrait avoir par le fait même tous les pouvoirs et que la juridiction ne serait pas nécessaire pour la Pénitence. Cette question m'a toujours préoccupé.

R. — Le sacrement de Pénitence présente ceci de particulier qu'il a, d'après les paroles mêmes de N.-S., été institué pour être administré *per modum judicii,* c'est-à-dire, par mode d'acte juridictionnel. Or, il est dans la nature des choses que toute cause à juger soit soumise à l'autorité, non pas d'une personne quelconque, mais d'un *juge,* qualifié comme tel, investi donc devant la société, aussi bien au for interne qu'au for externe, d'une délégation officielle qui lui donne le pouvoir de juger. Tout prêtre quelconque a radicalement, de par son ordination, le pouvoir d'*absoudre,* qui n'est pas, à y regarder de près, identiquement la même chose que le pouvoir de *juger.* L'absolution, en effet, suit l'étude et le jugement préalable de la cause du pénitent, et le prêtre n'est constitué juge que par l'autorité supérieure qui lui délègue la fonction de justice, et cela, ainsi qu'il est nécessaire, par rapport à un territoire, à des personnes, à des cas déterminés.

Q. — Il semble que tous ceux qui ont rompu l'unité religieuse de la foi par la négation d'une seule vérité sont immédiatement opposés au Symbole communément reçu et tout à la fois révoltés contre la hiérarchie séculaire de l'Eglise. Dès lors, il n'apparaît pas exister de différence entre un *hérétique* et un *schismatique.*

Et après le Concile du Vatican qui a défini l'infaillibilité du Pontife Romain, il ne paraît plus possible de conserver une distinction entre hérétique et schismatique.

Quel est l'avis de l'*Ami* ?

R. — Autre est la formalité de l'hérésie, autre celle du schisme. — L'hérésie est une doctrine qui s'oppose immédiatement, directement et contradictoirement à la vérité révélée par Dieu et proposée authentiquement comme telle par l'Eglise. — Le schisme est la défection volontaire de l'unité de l'Eglise, en tant que cette unité est constituée par la soumission au Pontife romain et par la communion des fidèles entre eux. La définition de l'infaillibilité n'a rien à voir avec l'obligation de se maintenir dans l'unité de l'Eglise, qui était avant cette définition ce qu'elle est encore après.

Par là, vous voyez que *théoriquement* on peut être schismatique sans être hérétique. On peut croire à l'infaillibilité du Pape et cependant refuser de reconnaître son autorité suprême et se séparer de sa communion. Toutefois, *pratiquement,* il semble bien difficile de rencontrer un schisme non compliqué d'hérésie. Les Eglises orientales sont schismatiques et, à la fois, professent un certain nombre de doctrines hérétiques. — A l'inverse, l'hérésie comporte *toujours* le schisme : par le fait qu'on refuse de se soumettre à la règle de la foi, on rompt l'unité de foi de l'Eglise, laquelle est impliquée dans l'unité de communion. Mais cette rencontre matérielle de l'hérésie et du schisme dans le même individu, laisse intactes les raisons formelles différentes qui constituent ces deux sortes de péchés contre l'unité de l'Eglise.

Q. — L'*Ami* (n° 37 de 1925) admet que les Apôtres reçurent l'Eucharistie et l'Ordre le Jeudi-Saint. Pour la Confirmation, il est moins affirmatif, et avec le P. Terrien, en renvoie la réception à la Pentecôte.

Mais le sujet du Sacrement de l'Ordre doit avoir été confirmé.

Si, pour pouvoir recevoir l'Eucharistie le Jeudi Saint, les Apôtres avaient dû être déjà baptisés (argumentation de S. Augustin, endossée par l'*Ami*), pour pouvoir recevoir l'Ordre ce même jour, pourquoi ne pouvoir conclure qu'ils avaient dû aussi recevoir auparavant la Confirmation ?

Pas plus que le P. Terrien, l'*Ami* ne donne les raisons de cette réserve assez singulière. Pourriez-vous donner un complément d'informations ?

R. — Il n'y a aucune parité à établir entre le baptême et la confirmation. Le caractère baptismal est nécessaire à la *validité* de l'ordination ; la confirmation n'est nullement nécessaire, quoique obligatoire d'après le droit de l'Eglise. Voilà pourquoi, même en ce qui concerne les Apôtres, votre argumentation « a pari » ne saurait se présenter avec quelque valeur.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Le fondement de la Philosophie, par Jean Maar, avec un avertissement d'Albert Reggio. — Un vol. in-12 de XXIII 180 p., 7 f. 50. — Paris, Téqui.

Ce n'est pas de la *philosophia perennis,* de la philosophie tout court, que M. Jean Maar prétend ici exposer les principes fondamentaux, mais de la sienne propre, ce qui est tout différent. Il prend soin d'ailleurs de nous en avertir par une lettre reproduite dans l'avertissement [1] : « *Seuls les scolastiques,* dit-il, ***prétendent posséder la vraie philosophie*** [2]. Il est néces-

[1] Il nous est impossible de ne pas signaler, en passant, le singulier procédé de l'auteur de cet Avertissement qui, reproduisant incomplètement une appréciation parue dans l'*Ami,* 29 juin 1911, au sujet de son livre *Regards sur l'Europe intellectuelle,* en dénature le sens.

[2] Les mots soulignés par nous le sont aussi dans le texte.

saire de les détromper » (p. XVII). Son système n'est pas davantage le sensualisme ou l'idéalisme, car ceux-ci, ajoute-t-il, « sont tombés en ruine. » Ce qu'il veut, c'est « *poser les bases d'une nouvelle philosophie,* » et cela dans le but de rendre la foi plus solide : « *Certes, la philosophie, à elle seule, est impuissante à résoudre le problème de la destinée humaine.* Elle ne nous apprend rien sur le *réel... Cependant une bonne philosophie est très utile.* Si elle ne nous apprend pas beaucoup sur l'essentiel, elle nous indique du moins les limites de la connaissance, met notre esprit en paix, et nous dispose à accueillir les vérités révélées » (p. XVI-XVII) « Une bonne et saine philosophie, dit-il encore en guise de conclusion (p. 180), qui saura nous démontrer que la connaissance humaine se borne au monde des phénomènes, sera une invitation pour les esprits bien disposés et de bonne volonté à adhérer à la doctrine chrétienne. »

On voit par ces mots quel sera le caractère de cette philosophie, dont la nouveauté, en fait, n'est qu'apparente. Il n'est pas étonnant, dès lors, de trouver dans l'exposé du système des affirmations comme celles-ci : « la perception n'est pas une appréhension, car l'objet n'est pas donné ; il est le produit de notre Verbe ; (p. 10)... pour nous, le mot *verbe* signifie rigoureusement : *l'acte par lequel l'intelligence constitue l'objet;* (p. 6)... celle-ci (la connaissance) n'est donc pas un acte primordial ; elle est un événement dont il faut chercher le principe générateur dans l'affirmation : le Verbe... » et cent autres par lesquelles M Jean Maar semble ainsi dénier une objectivité suffisante à la connaissance, ce qui ne va pas sans entraîner de graves conséquences. Mais ce qui surprend davantage, ce sont d'étranges interprétations des thèses scolastiques. Voici par exemple comment est conçue la théorie aristotélicienne de la matière et de la forme : « Chez Aristote, la matière et la forme ne sont pas des réalités ; elles n'ont qu'une existence logique, c.-à-d. que l'objet y est seulement possible » (p. 145 146). P. 132, l'auteur découvre une contradiction dans l'affirmation, banale parmi les scolastiques, que la perception est une opération hyperphysique et qu'elle nécessite néanmoins la coopération intrinsèque d'un organe matériel... On pourrait ainsi relever maintes semblables méprises, à côté desquelles se trouvent par ailleurs de judicieuses observations sur les philosophies idéalistes ou sensualistes.

Les remarques que nous venons de faire suffisent à atténuer la portée des critiques que l'auteur ne ménage pas à S. Thomas et ses disciples. En s'attaquant ainsi à celui que les Souverains Pontifes s'accordent à proclamer comme le plus ferme soutien de la foi, il a eu sans doute l'intention louable de servir celle-ci : nous doutons que cette méthode soit efficace.

Critica de cognitionis humanæ valore Disquisitio, auctore Paulo Gény, S. J. — In 8 de XIX 4 5 p — Pontificia Università Gregoriana, Roma, via del Seminario, 120.

En 1914, le R. P. Gény (cf notre article nécrologique, 1926, p. 50) avait fait imprimer, à l'usage privé de ses élèves, une *Critica de cognitionis humanæ Disquisitio,* promptement épuisée. Sur de pressantes instances, il s'apprêtait à en publier une nouvelle édition, entièrement remaniée, mais la mort l'empêcha de réaliser ce projet Le présent ouvrage n'est donc autre chose que la simple reproduction du texte de 1914, auquel le P. Boyer, collègue du défunt, a ajouté quelques notes écrites par le P. Gény lui-même dans les marges de son propre exemplaire. On n'y trouvera donc pas les additions ou références nouvelles que l'auteur y aurait certainement introduites ; de plus, sur quelques points secondaires, certaines affirmations ne sont plus l'expression d'une pensée qui avait quelque peu modifié ses conclusions. Il n'en reste pas moins vrai que nous avons là, sur cette matière délicate qu'est la critériologie, une œuvre de première valeur.

Nous ne pouvons songer à donner ici un aperçu général de la doctrine du P. Gény, le P. Le Rohellec l'a fait d'ailleurs en une pénétrante étude intitulée : *L'influence doctrinale du P. Gény*, et publiée dans la *Revue de Philosophie* mars-avril 1926, p. 140 155. Nous devons cependant mentionner brièvement ce qui, à nos yeux, fait le mérite de ce livre.

Lorsqu'il s'agit de déterminer la valeur de notre connaissance, la manière de poser le problème est d'une importance capitale, car il est nécessaire d'éviter l'excès dans l'affirmation à priori comme dans le doute. Sur ce point, le P. Gény adopte une position légèrement différente de celle de ses devanciers : d'une part, en effet, il estime « insuffisamment sûrs » le doute initial *réel,* que plusieurs préconisaient à la suite du cardinal Mercier, au sujet de l'aptitude naturelle de l'esprit à connaître ; mais d'autre part, s'il fait sienne la célèbre théorie des trois vérités fondamentales (l'existence propre, le principe de contradiction, et l'aptitude de l'esprit à connaître) proposée par Balmès et reprise par Tongiorgi, il l'énonce de manière à éviter les critiques formulées contre elle par l'École de Louvain. Par contre, il est d'accord avec eux sur l'essentiel de la méthode à suivre : pour se renseigner sur la valeur de l'intelligence, il n'y a d'autre moyen que d'examiner celle-ci dans l'exercice normal de son activité ; on constate alors que, tandis qu'elle connaît le vrai, elle se perçoit par réflexion avec évidence comme essentiellement ordonnée au vrai.

C'est par là qu'on pourra résoudre le problème sceptique et le problème idéaliste qui, selon le P. Gény, doivent être soigneusement distingués : « La critériologie générale, dit-il, p. 3, examine deux problèmes : 1° l'homme possède-t-il quelque certitude absolue, ou doit-il s'en tenir au scepticisme ? (question sceptique) ; 2° que vaut l'objet dont on possède ainsi la certitude ? est-il une réalité, ou bien un simple produit de l'esprit ? (question idéaliste). » Confondre, ajoute-t-il, ces deux problèmes serait s'exposer au grave danger de n'employer que des arguments inefficaces contre les erreurs qu'on veut réfuter. Il faut noter cependant que si l'on doit traiter chacun d'eux à part, tous deux ont néanmoins le même élément de solution : l'analyse de l'acte de connaissance, qui nous permet de dégager les notions de vérité et de certitude en même temps qu'elle nous montre notre connaissance comme mesurée, dominée par l'être.

Regardant l'affirmation du caractère immédiat de la connaissance comme le plus sûr moyen d'en maintenir l'objectivité, le P. Gény consacre une thèse à réfuter le « principe d'immanence » sur lequel s'appuie l'idéalisme moderne, et se prononce pour la réalité des qualités secondaires comme la couleur ; quant aux difficultés que la science positive soulève sur ce dernier point, il en donne une solution conforme à celle que propose le P. Gredt dans son ouvrage *De cognitione sensuum externorum :* l'aspect quantitatif que l'on découvre dans les qualités sensibles n'offre rien, lui semble-t-il, qui s'oppose à la réalité de celles-ci ; de plus, bien des objections s'évanouissent si l'on détermine avec soin l'objet propre de chacun des sens.

Clarté, méthode, souci de ne rien affirmer qui ne soit évident ou démontré, effort constant de rester en contact étroit avec la philosophie moderne et les sciences expérimentales, telles sont les qualités maîtresses qui font de cet ouvrage un guide sûr, capable de donner confiance aux esprits droits dans la valeur de notre intelligence et de leur fournir une arme efficace contre les subtilités de l'erreur. Sa publication, en rendant un précieux service à la philosophie scolastique, met davantage en relief la perte que lui a causée la fin prématurée d'une vie qui semblait lui promettre de longues années encore d'un fécond labeur.